第 56 卷 第 4 期　　北京大学学报(哲学社会科学版)　　Vol.56, No.4
2019 年 7 月　　Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)　　Jul. 2019

哲 学 研 究

宋儒《中庸》学的学术渊源与思想发展

朱 汉 民

(湖南大学 岳麓书院,长沙 410082)

摘　要:《中庸》是《礼记》中的一篇,属于《五经》体系的传记之学,主要是通论礼之本在人性情之“中和”。唐宋以后《中庸》独立出来,最后进入到《四书》体系,成为儒学的核心经典。经过理学家的不断诠释,《中庸》学成为理学心性论与修身论的重要组成部分。特别是宋儒的《中庸》学以“理”释“礼”和“中”,使《中庸》学既能够继承早期儒家思想,又实现对儒家传统的思想超越。《中庸》成为《四书》核心经典,体现出唐宋变革后儒学在价值信仰和哲学思辨方面的思想发展。

关键词:《中庸》;中和;理学;礼;理

中图分类号:B 244　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2019)04-0021-08

在两汉经学时代,《中庸》并没有引起儒家学者的特别关注,它只是《礼记》中的一篇,而《礼记》属于《礼经》的传记之学。然而,到了两宋时代,《中庸》逐渐成为独立的核心经典,并且进入到《四书》体系,这是中华经典体系的一个重大变化。《四库全书总目提要》的《经部》将训释《中庸》的典籍并入“四书类”,并且作了一个特别的说明:“训释《大学》《中庸》者,《千顷堂书目》仍入‘礼类’,今并移入《四书》,以所解者《四书》之《大学》《中庸》非《礼记》之《大学》《中庸》。学问各有渊源,不必强合也。”①

学界虽已关注到《四库全书总目》的这一个说法,但是我们仍然有一些相关的思考与疑问:为什么“四书之《大学》《中庸》,非《礼记》之《大学》《中庸》”? 它们的“学问各有渊源”体现在何处? 《四书》体系的《中庸》学究竟体现出什么思想创新?

一、《中庸》学与汉宋学术

我们要讨论《四书》学体系组成部分的《中庸》学,首先需要追溯两汉《五经》体系的《中庸》。在此基础上,再进一步关注思考唐宋以来有关《中庸》学的学术特色和思想贡献。具体而言,我们希望通过《中庸》在《五经》体系和《四书》体系的差别的思考,寻找儒学演进的历史进程和逻辑关联。

从文献学意义上讲,《中庸》是西汉戴圣辑录而成的《礼记》49 篇中的一篇。在早期儒家经典体系中,“经”是三代先王制作,其地位最高;而“传”“记”只是儒家学者为承传经典、阐发经义而作,其重要性显然低于“经”。汉代所谓的《礼经》,最初就是指《仪礼》,而《礼记》主要是阐发礼义的“记”。但是,《礼记》毕竟是汉代《礼经》学体系的组成部分,与汉代帝国的礼法政治制度密切相关。而且,汉代经学体系与汉代政治体系是一种互动关系,汉帝国确立了以礼为本的《五经》学的独尊地位,而《五经》学则维系着两汉礼法政治制度的建设。

本来,在经学史上,学者认为《五经》学皆是以礼为本,皇侃明确提出《六经》之教皆是礼教、《六经》“以礼为本”的思想。而从属于《礼记》体系的《中庸》,也完全是一部礼学体系的著述。刘

收稿日期:2019-03-20

作者简介:朱汉民,男,湖南邵阳人,湖南大学岳麓书院教授。

基金项目:国家社科基金重点项目:《四书学与中国思想传统的重建和整合研究》(项目编号:15 AZD032)成果。

① 《四库全书总目》卷二十一,《经部》,文渊阁《四库全书》。

向《别录》将《中庸》等16篇列为礼学的“通论”,而郑玄在《三礼目录》中提出:“名曰《中庸》者,以其记中和之为用。庸,用也。孔子之孙孔伋作之,以昭明圣祖之德”①。可见,《中庸》是属于“通论”礼学的著作,而且是通论作为礼之内在心性依据的“中和”。作为礼学的通论,必须重点讨论什么是礼之本的问题。

但是,在讨论什么是礼之本的问题上,儒家内部观点并不一样,特别是思孟学派和荀子学派的主张就非常不同。思孟学派代表儒家思想变革,以人的内在心、性、情为礼之本。而荀子继承西周思想传统,以外在的天、祖、君为礼之三本。与荀子以外在的天、祖、君师为礼之三本不一样,《中庸》所强调的“礼之中和”,主要是从人内在的性情立论。《中庸》首章即明确表述:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。”显然,《中庸》以“中和”为礼之依据,而与“中和”直接相关的是人之“情”,具体体现为情的两种状态,即“喜怒哀乐之未发”与“喜怒哀乐之已发”。根据《礼记》文献和思孟学派的观点,“情”十分多样化,既包括喜、怒、哀、乐、爱、恶、惧的“七情”,也应该包括恻隐、羞恶、是非、辞让的“四端”之情。尽管均重视“情”,《中庸》重视喜怒哀乐的中节,而《孟子》重视恻隐羞恶的拓展。故而,《中庸》通过对喜怒哀乐之已发与未发的情感显露,思考人的情感合理性的哲学问题。在汉代学术体系中,《中庸》从属于《五经》的礼学系统,其目标是服务于外在的礼仪制度的要求。《中庸》主要是探讨外在礼仪与内在性情的关系问题,以解决礼仪制度如何表达、调控人的内在情感问题。由于两汉以来儒学的重点在于外在的礼仪制度建设,故而偏重于内在性情和人格修养的《中庸》,并没有能够引起儒家学者的特别关注。

但是,在唐宋以后的经学史上,《中庸》的地位逐渐发生变化。外在的礼仪制度建设完成后,必然面临内在精神文化建设问题,加之两晋隋唐以来佛老之学的挑战,《中庸》开始受到一些思想敏锐的儒家学者的密切关注,成为他们回应佛老之学挑战的思想武器和文化资源。值得注意的是,《中庸》最早受到关注并不是礼与中的思想,而是其中与佛学相对应的心性之学与修身论。

宋学兴起可以追溯到唐中叶以来的儒学复兴,特别是韩愈、李翱两位大儒。而他们两位恰恰表现出对《中庸》的特别重视。韩愈说:

> 夫圣人抱诚明之正性,根中庸之至德,苟发诸中形诸外者,不由思虑,莫匪规矩;不善之心,无自入焉;可择之行,无自加焉;故惟圣人无过。②

这篇文章进一步以《中庸》“自诚明谓之性,自明诚谓之教”为立论核心,说明颜子“不贰过”的原因是他能够自觉进行心性修炼,体现出韩愈对《中庸》心性论、修身论的重视。这一论述,影响了后来学者从心性论角度诠释《中庸》。李翱对《中庸》这一部典籍也是特别关注。李翱之所以重视《中庸》的思想,是为了回应佛教的理论挑战,推动儒学的建设发展。他著《复性书》,对以《中庸》为主的儒家经典进行阐发,力图通过发挥其中的性命之道,建立起一套儒家身心修养的学问。在《复性书》中,李翱以《中庸》中“能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”的思想来说明人“复性”,即通过《中庸》论证儒家的“复性”也可以达到佛道宗教那样的精神境界。他为了论证天道与人性相通,对《中庸》的“诚”“君子慎其独”“诚则明”等思想资源作了哲学化的诠释,并以之作为体认、实现最高精神境界的方法。李翱通过对《中庸》思想的诠释,不仅提升了儒家性与天道的哲学思考,也进一步引起儒家士大夫对《中庸》一书的关注。

所以,到了宋代,《中庸》很快就受到特别关注。许多儒家学者除了继续发挥《中庸》的思想之外,同时让《中庸》一书能够逐渐从《礼记》独立出来,提升为独立的经典。宋代初年,太宗雍熙中进士陈充曾以“中庸子”自号,在其所作的《子思赞》中亦有“忧道失传,乃作《中庸》。力扶坠绪,

① 《礼记正义》卷五十二,《中庸》,《十三经注疏》第6册,北京:北京大学出版社1999年版,第1422页。
② 韩愈:《韩愈全集》,上海:上海古籍出版社1997年版,第160页。

述圣有功。”①如此高度赞扬子思及其《中庸》,体现了宋初儒林对《中庸》的看法已经发生了很大的变化。这一点,在宋学兴起的庆历之时,体现得更为显著,因为《中庸》已为当时主流的儒家士大夫群体所特别推崇,已经表现出对其对立经典地位的认同。如被称之为“宋初三先生”的胡瑗还撰有《中庸义》,讨论性情问题,胡瑗高足徐积曾谓“安定说《中庸》始于情性。”②另外,还有司马光也撰有独立的《中庸广义》,将《中庸》作为独立的儒家经典,以能够更加深入地挖掘《中庸》的思想资源。

特别值得一提的是,开宋学风气之先的范仲淹,曾勉励张载研读《中庸》,对张载成为宋学的代表人物和一代宗师起了很大作用和影响。根据吕大临所作《横渠先生行状》和《宋史·范仲淹传》记载,范仲淹见到张载后,“知其远器,欲成就之,乃责之曰:‘儒者自有名教,何事于兵!’因劝读《中庸》。”③可见,《中庸》一书,已经成为宋学思潮中两个重要人物范仲淹、张载信奉儒学的核心经典。事实上,《中庸》在张载开创的思想体系占据重要地位,正如《宋史》本传称:“其学尊礼贵德,乐天安命,以《易》为宗,以《中庸》为体,以孔、孟为法。”④在张载贯通性与天道的论述中,源自《中庸》的“诚”范畴在其中发挥了重要的作用。张载自己说:“某观《中庸》二十年,每观每有义,已长得一格。”⑤在张载看来,“诚”既是天道的本性,又是人间的一切仁义道德原则的来源。“天人异用,不足以言诚;天人异知,不足以尽明。诚明者,性与天道不见乎小大之别也”。⑥“性与天道合一存乎诚。”⑦这样,张载就通过《中庸》之“诚”的思想资料,沟通了性与天道,以此实现天道与人性的贯通。

还有被道学群体尊为“道学宗主”的周敦颐,也是通过对《中庸》思想的大量吸收才创建了新的道学体系。周敦颐重视《周易》,其代表著作《太极图说》《通书》均是易学著作。周敦颐的《太极图说》,提出了所谓“大哉乾元,万物资始”“一阴一阳之谓道”“元亨利贞”等等,均是《周易》对天地起源、万物法则的思考,表达的是一种宇宙变化的天道观。但是,其《通书》则是将《周易》与《中庸》思想结合起来,最终确立了《中庸》以“诚”为中心的本体论和修身论。他提出的所谓“诚者,圣人之本”“诚,五常之本,百行之源”等等,均是《中庸》的儒家的人格本体论与修身论。周敦颐将《周易》与《中庸》结合起来,人道来之于天道,天道呈显于人道。周敦颐在提出自己的人性学说时也以“中”作为重要范畴。他说:“性者,刚柔、善恶,中而已矣。”“刚善,为义,为直,为断,为严毅,为干固;恶,为猛,为隘,为强梁。柔善,为恶,为顺,为邪佞。”⑧在这里,他对“中”“和”范畴内涵的阐释都受到《中庸》的影响。

《中庸》一书成型并列入《礼记》,最初只是以礼为本的《六经》体系组成部分。《中庸》一书独立出来,体现出宋儒建构性与天道合一的思想追求。可见,《中庸》学在两汉经学体系和两宋理学体系中,分别承担不同的学术使命,故而体现出汉宋学术的不同学术旨趣和思想演变。

二、《中庸》的理学化诠释

《五经》体系的《中庸》以人的性情之“中和”作为礼之本,目的是确定礼的人性人心之依据。而宋儒诠释的《中庸》,却是要进一步从人的内在心性探寻形而上的天理依据。宋儒对《中庸》学的推动,最重要的工作就是将中庸之道理学化,最终使《中庸》成为建构理学思想体系的核心经典。

---

① 《全宋文》卷一百〇一,《子思赞》,成都:巴蜀书社 1988 年版,第 316 页。
② 《宋元学案》卷一,《安定学案》。
③ 吕大临:《横渠先生行状》,《张载集》,北京:中华书局 1978 年版,第 381 页。
④ 《宋史》卷四百二十七,《张载传》,北京:中华书局 1985 年版,第 12724 页。
⑤ 《经学理窟·义理》,《张载集》,第 277 页。
⑥ 《正蒙·诚明》,《张载集》,第 20 页。
⑦ 《正蒙·诚明》,《张载集》,第 21 页。
⑧ 《通书·师第七》,《周敦颐集》卷二,北京:中华书局 2009 年版,第 20 页。

因此,《中庸》之书能够上承三代先王的中道智慧,下启宋明儒家的性理学说。

宋代理学体系的成型,是以天理论体系完成为标志。而天理论的建构,又是与《中庸》学的理解、诠释紧密联系在一起。宋儒通过对《中庸》的诠释,使中庸之道的思想不断发展,最终融入具有形而上思想高度的理学体系。

理学体系包括天理论、心性论、工夫论三大组成部分,无论是从理学家思想的形成过程而言,还是在他们思想体系中的重要程度而言,心性论一直是这一个思想体系的核心。理学的天理论、工夫论均是从心性论中体察、提升、推演出来的。而《中庸》的中和、心性、诚明等思想,恰恰成为他们构建理学体系的思想核心和理论基础。

宋儒论中庸之道有一个很大特点,就是将原本实践过程中主客统一的“中”主体化,特别强调是否合乎“中”取决于主体之“心”。程伊川在《与吕大临论中书》有一段重要的话:

> 中者,无过不及之谓也。何所准则而知过不及乎?求之此心而已。此心之动,出入无时,何从而守之乎?求之于喜怒哀乐未发之际而已。……此心所发,纯是义理,与天下之所同然,安得不和?①

在《中庸》及早期儒家的观念中,“中”就是指“无过与不及”的适度、合宜,但是要如何才能够达到“无过与不及”的“中”?这一个“无过与不及”的状态,可以称之为“中”,还可以称之为“理”。而且,无论称之为“中”还是“理”,能够导致偏差的首先是人的喜怒哀乐已发之情,而能够掌控“情”的关键在“心”。

所以,二程建构理学体系的心性论,是以《中庸》的相关学说为起点的。二程通过阐释、发挥《中庸》,来建构理学的心性论。程颐认为性与情是未发与已发、静与动的关系,故而性是寂然不动,而情则是性之发动:“其本也真而静,其未发也五性具焉。曰仁义礼智信。形既生矣,外物触其形而动于中矣。其中动而七情出焉,曰喜怒哀乐爱恶欲。”②程颐在讨论《中庸》“喜怒哀乐未发谓之中,发而皆中节谓之和”时,特别注意从体用、动静、未发、已发来谈心。他说:“心一也,有指体而言,寂然不动是也。有指用而言者,感而遂通天下之故是也。”③在程颐看来,心有体用,包含着已发与未发、动与静不同的状态,静态的心之体是性,动态的心之用是情。“中”是指人的“喜怒哀乐已发”之心能够实现“无过与不及”的本然状况,故而“中”又是对“性”的无过无不及本然状态的形容,他说:“中也者,所以状性之体段。……盖中之义,无过不及而立名。若只以中为性,则中与性不合,与‘率性之谓道’其义自异。”④

为了建构理学的人格心性学说,二程又主要就《中庸》中未发已发、中和等思想资料探讨理学的修养学说。程颐认为,喜怒哀乐未发之“中”是不可求的:“既思于喜怒哀乐未发之前求之,又却是思也。既思即是已发。(思与喜怒哀乐一般)才发便谓之和,不可谓之中也。”⑤求中之“思”与喜怒哀乐一样,既有思即属已发。因此通过已发之“思”,只可能求得属已发的东西,而不可能求得未发之中。由此程颐提出应当于喜怒哀乐未发之时进行“存养”“涵养”:“若言存养于喜怒哀乐未发之时,则可;若言求中于喜怒哀乐未发之前,则不可。”⑥“于喜怒哀乐未发之前,更怎生求?只平日涵养便是。涵养之,则喜怒哀乐发自中节。”⑦在涵养过程中,他又强调“敬”的工夫:“敬而无失,便是喜怒哀乐未发之谓中也。敬不可谓之中,但敬而无失,即所以中也。”⑧这种强调在喜怒哀乐未发之时保持内心涵养之说,对后来理学

---

① 程颐:《与吕大临论中书》,《二程集》上册,北京:中华书局 1981 年版,第 608 页。
② 程颐:《颜子所好何学论》,《二程集》上册,第 577 页。
③ 程颐:《与吕大临论中书》,《二程集》上册,第 609 页。
④ 程颐:《与吕大临论中书》,《二程集》上册,第 606 页。
⑤ 《河南程氏遗书》卷十八,《二程集》上册,第 200 页。
⑥ 《河南程氏遗书》卷十八,《二程集》上册,第 200 页。
⑦ 《河南程氏遗书》卷十八,《二程集》上册,第 201 页。
⑧ 《河南程氏遗书》卷二,《二程集》上册,第 44 页。

发展产生了重大影响。

二程通过《中庸》学而建构的心性学说,也成为他们天理论的思想基础。“中”既是心性学说的理论依据,也成为天理论的思想资源。二程是天理论的创建者,并且提出“理一分殊”的理论说明一理合万理的关系。但是,二程认为他们的天理论、理一分殊论就是《中庸》学的根本旨意。明道说:“《中庸》始言一理,中散为万事,末复合为一理。”①《中庸》能够表达“一理”“万理”,与这一部经典的核心思想“中”有关。二程认为:“中庸,天理也。天理固高明,不极乎高明,不足以道中庸。”②他们认为,“中”既是“极高明”的天理,又是“道中庸”日用常行之理,这样,“中”与“理”就统一起来。

通过《中庸》之义来建构理学体系,成为程朱理学的重要特点。二程的道南一脉从杨时到罗从彦、李侗、朱熹,就以《中庸》体验未发之中为学术宗旨,均是将《中庸》的心性理论和修身工夫作为道脉旨诀。由此可见,《中庸》在程朱理学中的重要地位。这里进一步讨论朱熹是如何通过《中庸》学来建构理学的。根据朱熹的回忆,他和李侗见面,李侗即要求首先“体验喜怒哀乐未发时气象”。隆兴元年(1163),李侗去世。此后数年中,朱熹主要致力于对《中庸》中“未发已发”问题亦即所谓“中和”问题的探究。从乾道二年(1166)的丙戌之悟,到乾道五年(1169)的己丑之悟,朱熹的“中和”思想经历了两次重要的演变。据朱熹《中和旧说序》称,他早年从李侗学,“受《中庸》之书,求喜怒哀乐未发之旨”,后来又向张栻问胡宏之学,“钦夫告予以所闻,余亦未之省也,即而沉思,殆忘寝食。一曰喟然叹曰:‘人自婴儿以至老死,虽语默动静之不同,然其大体莫非已发,特其未发者为未尝发耳。’自此不复有疑,以为《中庸》之旨果不外乎此矣。”③这一思想,他后来概括为“心为已发,性为未发”,一般称为“中和旧说”。然而,到乾道五年(己丑)春,朱熹通过反复穷究《中庸》首章之旨,又推翻了自己的“中和旧说”,认为“前日之说非惟心性之名命之不当,而日用工夫全无本领”。④ 按照其新的中和说,心体流行可分为已发、未发两种状态,思虑未萌时的状态为未发,思虑萌发时的状态为已发。同时,未发为性,已发为情,无论是心的已发、未发,还是性情的已发、未发,心都贯通其间。与此相联系,在修养方法上亦可分为未发的持敬工夫和已发的致知工夫。这一思想,一般称为“己丑之悟”。至此,朱熹生平学问大旨基本确立,理学思想的发展也随之进入了一个新的阶段。

朱熹对《四书》本文的字词加以简单训注之后,便立足理学立场,着力进行义理阐发。如《中庸》首章“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”的命题,是《中庸》一篇的总纲,也是理解《中庸》的关键,内涵颇为深刻。朱熹解云:“命,犹令也。性,即理也。天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉,犹命令也。于是人物之生,因各得其所赋之理,以为健顺五常之德,所谓性也。率,循也。道,犹路也。人物各循其性之自然,则其日用事物之间,莫不各有当行之路,是则所谓道也。修,品节之也。性道虽同,而气禀或异,故不能无过不及之差,圣人因人物之所当行者而品节之,以为法于天下,则谓之教,若礼、乐、刑、政之属是也。”⑤在这里,朱熹通过对《中庸》的解说,阐述了在理学中占有重要地位的天命、性、道、教等范畴,并从中归纳出了“盖人之所以为人,道之所以为道,圣人之所以为教,原其所自,无一不本于天而备于我”⑥的主旨。这种义理阐发,使原命题中深层次内涵及理论意义得以凸显,从而产生了理论上的升华与突破。《中庸》首章中有“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。”朱熹即利

① 《河南程氏遗书》卷十四,《二程集》上册,第140页。
② 《河南程氏外书》卷三,《二程集》上册,第367页。
③ 《朱文公文集》卷七十五,《中和旧说序》,《朱子全书》第24册,上海:上海古籍出版社2001年版,第3949页。
④ 《朱文公文集》卷六十四,《与湖南诸公论中和第一书》,《朱子全书》第24册,第3383页。
⑤ 《中庸章句》,《朱子全书》第6册,上海:上海古籍出版社2001年版,第32页。
⑥ 《中庸章句》,《朱子全书》第6册,第32页。

用其中未发、已发等范畴去探讨、说明性情关系。《中庸章句》说:"喜、怒、哀、乐,情也。其未发,则性也,无所偏倚,故谓之中。发而皆中节,情之正也,无所乖戾,故谓之和。"①朱熹以未发言性、已发言情,心则贯通未发和已发,心统性情。所以,朱熹《中庸章句》开篇中就提出:"此篇乃孔门传授心法。"②这样,《中庸》的"中和"论就与理学的心性论统一起来了。

三、理学化《中庸》学的演进脉络

通过对《五经》体系的《中庸》与《四书》体系的《中庸》的比较,可以发现中庸之道的思想发展和理论提升过程。同样是《中庸》,在《五经》体系里是"礼—中"的思想构架,而在《四书》体系却又发展出了"礼—中—理"的思想构架。《中庸》思想范畴和构架的变化,体现出儒学的思想演进和学术理路。

为什么说《五经》学体系的《中庸》是"礼—中"的思想构架? 因为《五经》之学本来就是以礼为本,诚如南朝经学家皇侃所说:"六经其教虽异,总以礼为本。"③而礼是具体、繁复、多样化的,即所谓"礼仪三百,威仪三千"。早期儒家从具体、繁复、多样化的礼中,提升出一个具有普遍性意义的重要概念"中"。早期儒学的"中"虽然具有普遍性意义,但是仍然明显体现出"礼"的实践性思维特点。早期儒家诸子产生了对《五经》相关的传记之学的著作中,从"礼"出发,对"中""中道"已经有了深入的阐发和论述。经过早期儒家对礼的思想提升而形成的中道,"礼"具有一系列与中道相关的思想内涵:其一,"中"是体现礼治的国家治理方法;其二,"中"是表达礼制的和谐社会秩序;其三,"中"是个体情感心理的适度状态。

宋儒通过对《中庸》的诠释,以"理"释"礼"与"中",从而形成了"礼—中—理"为一体的新儒学思想体系,标志着儒学的时代发展。儒学史发展有一个重要特点,就是通过经典诠释来建立新的思想体系。儒家学者往往是借助于经典诠释,在继承、吸收、融通经典思想的基础上,根据时代的需要而做出一系列新的思想创造。所以,新经学往往能够将传统思想和新思想融为一体。确实,朱熹之所以能够通过《中庸》学的诠释,推动理学的建构和发展,就在于他以"理"诠释"礼"和"中",使宋代《中庸》学的思想内涵获得极大的丰富和发展。经过朱熹对《中庸》的诠释之后,《中庸》的思想内涵、学术形态均发生了重大变化。

首先,以朱熹代表的宋儒通过诠释《中庸》,实现理对礼、中的统摄,代表他思想创新的"理",其实是包涵了原始儒学的"礼"和"中"的思想内涵和学术特色。

《五经》学体系的《中庸》是"礼—中"的思想构架。《五经》之礼是"礼仪三百,威仪三千"的多样化,《中庸》等早期儒家将"礼"表述为人类一切合乎、达到"中道"的行为。虽然说循礼的行为就是合乎中道的行为,合乎中道的行为一定是合礼的行为,但是二者有明显区别:"礼"比"中"更具具体性、实践性,"中"比"礼"更具普遍性、思想性。可见,《中庸》的特点是将《五经》之礼归结为"中",其实是将《五经》之礼作了普遍性、思想性的重要提升。这是从《仪礼》到《礼记》的思想发展,其实也是周公之礼到周孔之教的重要思想发展,是前轴心时代思想向轴心时代思想的重要发展。

宋儒将《中庸》从原来的《礼记》中抽出来,创立了《四书》学,并建构了"礼—中—理"为一体的新儒学思想体系,实现了儒家思想的再一次重要发展。朱熹通过诠释《中庸》,将"礼""中"诠释为"理"。在朱熹的《中庸》学的相关著作中,出现大量以理释礼、以理释中的思想。譬如郑玄曾经指出《六经》是以礼为本,而朱熹认为《六经》更具天理的意义,肯定《六经》是以理为本。朱熹说:"《六经》是三代以上之书,曾经圣人手,全是天

① 《中庸章句》,《朱子全书》第6册,第33页。

② 《中庸章句》,《朱子全书》第6册,第32页。

③ 《礼记正义》卷五十,《经解》,《十三经注疏》,第1368页。

理。”①所以,朱熹在《中庸章句》中,引用程子的著名观点:“其书始言一理,中散为万事,末复合为一理。”②这样,使得新的《中庸》学的思想内涵、学术体系均发生了重大变化和转型。朱熹《中庸章句》中反复说到,作为宋儒哲学理论基础的“理”,其实是包括“礼”与“中”在内。因为朱熹的“理”是“一理”和“万理”的统一,这个“理”既可以看作是“天下之大本”的“中”,也可以看作是“礼仪三百,威仪三千”的“礼”。从本源上看“理”是“理一”,这个“理一”是由一个宇宙论为其哲学基础的,即他在《中庸章句》中说到的:“天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉,犹命令也”③。“理一”之义,当然涵盖和统合了“中也者,天下之大本也”的思想,表达了“中”的普遍化含义。但是,根据朱熹“理一分殊”的思想,“一理”是可以“散为万事”,而成为具体事物中的“万理”, 所以,“理”还可以是具体事物中的分理,其实就是所谓的“礼仪三百,威仪三千”的“礼”,同时也是“发而皆中节”的“中”。朱熹通过《中庸》学提升出来的“理”,在实现对礼、中的统摄的同时,也受到礼、中思维方式的深刻影响。所以,朱熹的天理论并不是那样纯抽象化原理,同时也具有《六经》体系的“礼—中”的具体性、实践性的特点。

其次,宋儒通过《中庸》学的诠释和建构,最终要实现“理”是对“礼”“中”的超越,“理”具有“礼”和“中”并不具有的普遍性的道德理性和形上意义。

如果理仅仅是对礼、中的统摄,那么其作为《四书》学之一的《中庸》学的重要意义就小得多。程朱之所以要以“理”诠释“礼”和“中”,更加重要的是要通过“理”,实现了对“礼”和“中”的思想超越,发展出“礼”和“中”并不具有的哲学意义和信仰意义。“礼”是一种合乎社会规范的行为实践,“中”是一种恰到好处的直觉体验,而“理”却可以成为通过理性思考而建立客观化的普遍法则。所以,朱熹在诠释《中庸》时,总是将“中庸”诠释为具有普遍性特点的“正道”“定理”,并特别强调“理”作为普遍性法则的特点,在《中庸章句》开篇朱熹即引程子的话说:“中者,天下之正道;庸者,天下之定理。”④表达了二程、朱熹希望将“礼”和“中”提升为一种具有普遍性“理”的理性追求。如何让学者的为学工夫由主要依靠对“中”的直觉体认,发展为主要依靠对“理”的知识积累和理性思考,宋儒从《礼记》中找到另一篇《大学》,亦列入《四书》体系之中。他们通过对《大学》“格物致知”等求知工夫的诠释,将《中庸》学重点发展的“理”与《大学》重点发展的“知”统一起来,从而建立起儒家的致知论体系。

同时,“天理”还可以作为一种崇高感的信仰对象,实现了对“礼”“中”的超越。“礼”注重外在的具体礼仪的条文,“中”表达恰到好处的合宜,其本身并不具有一种人不得不遵循的崇高价值和超越意义。而“天理”却不同,它吸收了《五经》体系对“天”的信仰,人体认天理往往要通过“正衣冠、尊瞻视”等礼仪条文的实践过程,“天理”本身具有天地法则、宇宙精神的超越意义,人在践行天理时会产生一种敬畏感、崇高感。正如朱熹所说:“程子言敬,必以整齐严肃、正衣冠、尊瞻视为先,又言未有箕踞而心不慢者,如此乃是至论。而先圣说克己复礼,寻常讲说,于‘礼’字每不快意,必训作‘理’字然后已,今乃知其精微缜密,非常情所及耳。”⑤人们在践行礼仪时,不仅仅是一种行为的规范,更加重要的是能够做到“整齐严肃、正衣冠、尊瞻视”的内外结合,而“‘礼’字每不快意”,只有将“礼”训作“理”字,践行礼仪者的内心会对“天理”产生一种不得不服从的敬畏感、崇高感。这一点,正是宋儒之所以要建构“礼—中—理”为一体的新儒学思想体系,以推动儒家思想发展的根本原因之一。朱熹在《敬斋箴》中谈到对“天理”的崇拜、敬畏的状况:“正其

---

① 《朱子语类》卷十一,《朱子全书》第 14 册,上海:上海古籍出版社 2001 年版,第 347 页。
② 《中庸章句》,《朱子全书》第 6 册,第 32 页。
③ 《中庸章句》,《朱子全书》第 6 册,第 32 页。
④ 《中庸章句》,《朱子全书》第 6 册,第 32 页。
⑤ 《朱文公文集》卷四十三《答林择之》,《朱子全书》第 22 册,上海:上海古籍出版社 2001 年版,第 1969 页。

衣冠,尊其瞻视,潜心以居,对越上帝。足容必重,手容必恭,择地而蹈,折旋蚁封。出门如宾,承事如祭,战战兢兢,罔敢或易。”①“居敬”表达的是对“天理”像对某种神圣性主宰力量的敬畏,并在这种独特精神状态下获得对天理崇高的体验。

The Academic Origin and Ideological Development Concerning the Study of *the Doctrine of the Mean* by the Ruists of the Song Dynasty

Zhu Hanmin

(*Yuelu Academy*, *Hunan University*, *Changsha* 410082, *China*)

Abstract: *The Doctrine of the Mean*(《中庸》) was a part of *the Book of Rites* (《礼记》) which fell under the category ofbiographical studyin the system of *the Five Classics* (《五经》). It mainly discussed the general notions of the meanand harmony (中和) with respect to ritual cultivation(礼) in human temperament. After the Tang and Song Dynasties, *theDoctrine of the Mean* separated itself from *the Book of Rites* and became an independent text. As a result, it eventually entered into the system of *theFour Books* (《四书》), becoming a core classic of Ruism (儒学). After a process of continual hermeneutic exegesis by theNeo-Ruist scholars (理学家), the study on*the Doctrine of the Mean* became an important component part of the Neo-Ruist theory of self-nature (心性论) and theory of self-cultivation (修身论). In particular, the Song Ruists (宋儒) interpretedritual cultivation(礼) and the mean by way of reason (理) in their study of*the Doctrine of the Mean*, which enabled *the Doctrine of the Mean* to inherit the earlierRuist thought and realize the transcendence of the Ruist ideological tradition. The fact that*the Doctrine of the Mean* became a core classic in thesystem of *theFour Books* indicates the ideological development of Ruism in values, beliefs and philosophical analysis in the period subsequent to the Tang-Song transformations.

Key words: *The Doctrine of the Mean*(《中庸》), the mean and harmony(中和), Neo-Ruism(理学), ritual cultivation (礼), reason (理)

(责任编辑　　刘曙光)

① 《朱文公文集》卷八十五,《敬斋箴》,《朱子全书》第 24 册,第 3996 页。